FEDE E RAGIONE [1]

I.

Aut ratio, aut fides: in questo dilemma, che dovette cominciare a imporsi al pensiero umano non appena sorse confusamente la prima idea di una qualche regolarità nell' accadere delle cose esterne, onde questo sembrò spiegabile all' infuori di quelle forze misteriose ed occulte, che la fantasia primitiva aveva immaginato per rendersi ragione di esso, — nello svolgimento progressivo di quei due principii, il contrasto tra i quali si acuiva sempre più, o a vantaggio del primo, allorchè l'osservazione e la riflessione riuscivano ad estendere l' impero dei rapporti di causalità naturale, o a vantaggio del secondo, allorchè in fondo alle più alte e più vaste concezioni della scienza, al di sotto delle leggi meglio assodate e più inconcusse del divenire cosmico, che allargavano immensamente i confini del noto, riappariva insistente e si sollevava più impenetrabile che mai la sfinge misteriosa dell'ignoto, — in questo dilemma, da cui emanano tutti i grandi conflitti fra la religione e la scienza, tutte le superbe vittorie della ragione, tutte le angoscie del dubbio e dello scetticismo, tutte le gioie ineffabili della fede e del misticismo, e allo stesso tempo le abiette superstizioni, le ferocie del dogma, le intolleranze religiose, le perse-

(1) A proposito dell'opera di A. W. Benn, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 vol., Longmans, Green & C., 1906.

cuzioni del pensiero libero, accompagnate da le continue ribellioni contro il dispotismo teologico, le rivoluzioni sanguinose, e le graduali ma persistenti, invincibili rivendicazioni del diritto individuale, e le sacre conquiste della libertà di coscienza e di pensiero: — in questa lotta continua, persistente, che proprio quando sembra cessar di vigore risorge più violenta che mai, e che accompagna senza posa l'evoluzione umana dalle più infime alle più alte fasi, si può veramente riassumere in gran parte il contenuto del progresso intellettuale dell'umanità e del progresso stesso della civiltà in generale. E qui si rivela ancora una volta il vincolo strettissimo, quasi indissolubile, che lega tra loro l'ordine teorico e l'ordine pratico, la vita dello spirito e la vita sociale; onde questa appare spesso come un riflesso di quella, mentre contribuisce in parte a determinarla. Né potrebbe essere diversamente, poichè le stesse idee e gli stessi sentimenti, che determinano le credenze religiose e i sistemi filosofici, determinano anche le organizzazioni sociali e i sistemi politici, per quella impulsività propria dei processi psichici, delle aspirazioni e degli ideali, che tendono senza posa a tradursi in atto e ad acquistare forma concreta nella realtà delle cose. Per ciò il conflitto tra la fede e la ragione trascende i limiti di un puro interesse speculativo, e assume l'importanza di una questione sociologica: dal campo teorico scende in quello pratico. E nessun altro fatto meglio di quel conflitto potrebbe dimostrare l'immensa, invincibile forza delle idee, le quali per certo non possono esercitare una efficacia immediata e diretta sulla vita de gl'individui e dei popoli, che sono sempre guidati nelle loro azioni da i sentimenti e da gl'interessi pratici dell'esistenza, ma ne esercitano una grandissima, quando penetrano nella coscienza individuale e sociale, trasformando lentamente, ma immancabilmente quel complesso di tendenze, d'impulsi, di aspirazioni, che determina

la condotta tanto dei singoli quanto delle aggregazioni più vaste. L' umanità non procede per via di sillogismi e di concetti astratti; ma quando tali concetti e sillogismi sono il fondamento di una nuova rappresentazione non solo del mondo e del processo cosmico, ma anche della vita e de gli scopi dell'esistenza, essi possono diventare la causa di profonde trasformazioni storiche e sociali: una mera costruzione logica, in cui si sia dato forma ad un nuovo edificio politico, che sembri meglio adatto a sodisfare i bisogni di una nazione, può dare origine ad una rivoluzione. E di ciò la storia offre numerose prove, poichè ogni grande trasformazione storica, ogni grande rivolgimento sociale fu sempre preceduto da un vasto movimento d' idee, che dovette anzi tutto scuotere a poco a poco e in fine abbattere le abitudini inveterate del pensiero e del sentimento, le tradizioni e i costumi, per preparare il terreno al trionfo del nuovo, e rendere in tal modo possibile l'attuazione del progresso umano. Così vediamo che certe dottrine, le quali sorsero senza dubbio indipendentemente da qualunque considerazione pratica e furono in origine ispirate da un interesse esclusivamente speculativo, finiscono col produrre da ultimo i più notevoli cambiamenti nella realtà dei fatti.

Tali sono quelle dottrine che, sorte in opposizione alle dottrine teologiche, si chiamano razionalistiche, appunto perchè si fondano esclusivamente sulla ragione e tendono ad applicare alle credenze religiose lo stesso procedimento critico che si applica in tutte le scienze positive, escludendo affatto i metodi anti-scientifici della teologia, il principio d'autorità, la rivelazione mistica, il fine etico. In questo processo di critica distruttiva è naturale che il razionalismo, mentre parte da considerazioni puramente teoretiche, sia condotto ad esercitare una azione importantissima nel mondo pratico, poichè, negando la validità delle credenze religiose e ogni valore obiettivo al dogma,

scuote il fondamento stesso dei sistemi teologici e delle organizzazioni chiesastiche, producendo così radicali trasformazioni nella vita individuale e sociale. Ma se sotto questo aspetto il razionalismo appare fecondo di pratiche conseguenze, non per ciò esso cessa di avere ne' suoi metodi un valore puramente teorico, poichè esso mira semplicemente a stabilire il vero, il valore obiettivo di certe credenze, e non già a raggiungere l'utile: esso procede indipendentemente da qualsiasi scopo pratico. Il vincolo strettissimo, che intercede tra la teoria e la pratica, non deve indurre nell'errore di confondere le due cose, di capovolgere i criteri del vero e dell'utile, sostituendo questo a quello, come amano fare i seguaci di una scuola gnoseologica (se pur di conoscenza si può parlare!) ora molto in voga. Tale sostituzione conduce logicamente a negare il vero, e a rendere impossibile allo stesso tempo il raggiungimento di quell'utile, che — per un'assurda inversione dei criteri supremi della scienza e della vita — si era assunta come norma del vero. Infatti il raggiungimento di un fine presuppone la conoscenza dei mezzi necessari a raggiungerlo, l'applicazione di leggi scientifiche anteriormente stabilite senza alcun riguardo alla loro possibile utilità, ma stabilite soltanto per spiegare un ordine di fenomeni nella loro realtà intrinseca e nei loro rapporti obiettivi. Come sarebbe possibile la costruzione di una macchina senza la conoscenza delle leggi, secondo le quali agiscono le forze meccaniche: come si potrebbe concepire una meccanica applicata senza una meccanica pura? E ciò che vale per le scienze fisiche, vale anche per le scienze morali: anche qui dobbiamo anzi tutto studiare la realtà dei fatti quali si presentano alla nostra osservazione, stabilire le leggi che li governano, e poi applicarle per raggiungere certi fini etici e sociali (fini che si devono essi stessi determinare in base ai rapporti obiettivi della natura umana e alle esigenze naturali della

vita associata): altrimenti avremo delle pseudo-scienze, non mai delle scienze vere. Lo storico, il sociologo, il moralista, che nelle loro indagini si lasciano guidare da preconcetti, che mirano ad ammaestrare, a stabilire un concetto aprioristico dello Stato o dell' ideale etico, saranno necessariamente condotti a falsare le loro scienze rispettive, e non riusciranno mai a scoprire quel vero, che costituisce il fine di ogni vera scienza, e ch' essi possono ricavare soltanto dallo studio obiettivo delle forze storiche, sociali e psicologiche nella loro realtà concreta. Di qui la necessità di tenere nettamente distinti il punto di vista teorico e il punto di vista pratico, specialmente in quelle scienze che, come la Storia, la Sociologia, l' Etica, hanno la massima importanza per la condotta umana. L'avere una scienza per oggetto le azioni umane e le norme della condotta non vuol dire ch' essa debba essere trattata con metodi e criteri diversi da quelli che dominano nelle scienze fisiche; anzi i suoi risultati saranno tanto più notevoli, quanto meno si terrà conto delle conseguenze pratiche, le quali, ben lungi dal costituire un presupposto, devono semplicemente rappresentare la conclusione e l' applicazione dei principii stabiliti. È appunto la distinzione irrazionale tra scienze teoriche e scienze pratiche la causa principale di quella confusione che regna nelle dottrine etiche e in molte scienze morali, e che ha impedito ad esse di stabilirsi su basi scientifiche: confusione la quale potrà cessare solo quando il pensiero filosofico moderno si sarà liberato da certe tradizioni della filosofia kantiana, lasciate da essa come gravosa eredità. Fu certo uno dei massimi errori di E. Kant l'aver affermato un dissidio inconciliabile tra il sapere e l'operare, tra l' intelletto e la volontà, di guisa che quella pura ragione, a cui si dovrebbe negare qualsiasi obiettività nel campo fisico, dovrebbe avere una completa obiettività nel campo morale; onde il razionalismo etico verrebbe a sottrarsi a quella

critica, che aveva scosso le basi del razionalismo metafisico nel mondo naturale. Così lo stesso obiettivismo dogmatico, fieramente combattuto da Kant, tornerebbe con i postulati della pura ragione pratica e con l'assoluta autonomia del volere nel mondo morale; le idee stesse, alle quali il critico inesorabile della psicologia dogmatica, della cosmologia e della teologia razionale aveva negato qualunque validità teoretica, diventerebbero il fondamento della coscienza etica; qui la pura ragione potrebbe superare la successione dei fatti fenomenici e conoscer l'Assoluto nella conoscenza relativa dell'esperienza. Ma questo dualismo ripugna alla ragione, la quale non può riconoscere che un unico metodo per giungere a determinare le verità obiettive, siano queste d'ordine fisico o d'ordine morale.

II.

Queste considerazioni preliminari sembravano necessarie allo scopo di stabilire un concetto chiaro del razionalismo, in quanto rappresenta, secondo la definizione data dal Benn nella sua recente opera (1), « un'applicazione della ragione alla credenza religiosa », anzi la « critica ostile di tale credenza » (2). Il razionalismo è, com'egli afferma, « pura teoria », poiché il significato delle sue conclusioni è indipendente dalla influenza,

(1) Di quest'opera, in sommo grado interessante e magistralmente scritta (come poche opere filosofiche), in cui l'accurata indagine storica si avvicenda sapientemente con l'esposizione e la critica delle dottrine, e tra i cui meriti principali è quello di stimolare il pensiero e la riflessione, l'autore del presente scritto si è dovuto limitare a trattare solo alcuni punti fondamentali e d'interesse più generale.

(2) L'aggettivo *ostile* aggiunto a critica, e certe altre frasi adoperate per designare il razionalismo, come « l'applicazione *distruttiva* della ragione alla credenza religiosa », « l'abitudine mentale di adoperare la ragione per la distruzione della credenza religiosa », possono far dubitare della imparzialità e obiettività della critica razionalistica, poichè sembrerebbe che questa

ch'esso può esercitare nella pratica, e si distingue per ciò dalla razionalità, a cui pretendono egualmente razionalisti e non-razionalisti, e che abbraccia tanto la teoria quanto la pratica. Mentre il razionalismo mira a stabilire la verità di certe dottrine, ricavandone le conseguenze logiche, per quanto queste possono essere remote e contrarie al desiderio di chi le stabilisce; la razionalità consiste nel restar sempre coscientemente e apertamente coerenti a sè stessi, e nel far della ragione la regola suprema delle proprie azioni. Come si vede, la distinzione ha effettivamente un valore reale, ma questo si deve ricercare non tanto nel contenuto, quanto nel punto di vista, nell' uso che il razionalista e l' uomo razionale fanno della ragione. Infatti la razionalità presuppone necessariamente qualche principio teoretico, per cui si crede di non dover mai agire senza uno scopo consapevole, o secondo motivi che contrastano fra loro, o con mezzi che sono in coflitto con i fini previsti; mentre il razionalismo alla sua volta, dopo esser partito da un principio puramente teoretico, può condurre alla negazione delle credenze religiose, e quindi alla distruzione dei sistemi teologici, e influire per ciò grandemente sulla vita degl' individui e dei popoli. Ecco come la pratica e la teoria s' intrecciano in modo quasi indissolubile tra loro. La distinzione vera tra la razionalità e il razionalismo consiste in ciò, che la prima adopera la ragione in vista dei risultati pratici, mentre il secondo l'adopera per raggiungere il vero, per stabilire la validità obiettiva di certe dottrine: quella rappresenta essenzialmente un ideale

sia mossa da certi preconcetti contrari alla religione. Una critica imparziale e obiettiva, « puramente teorica », non si deve proporre *a priori* la distruzione di una data dottrina o credenza, ma solo esaminarne la validità, cioè la corrispondenza con i fatti; e solo come ultimo risultato della critica, quella dottrina o credenza potrà essere dimostrata erronea, e quiudi definitivamente cadere.

della condotta, questo un ideale della scienza. E in questo senso appunto dobbiamo considerare il razionalismo come una pura teoria.

Se non che sotto il nome di razionalismo, il quale come appellativo di un dato indirizzo filosofico è assai recente nella filosofia inglese, s'intendono per lo più dottrine assai disparate, e anzitutto crediamo che si debba distinguere il razionalismo teologico dal razionalismo dogmatico, il quale alla sua volta include egualmente il dualismo Cartesiano, il panteismo di Spinoza, la monadologia di Leibniz, l'idealismo assoluto di Hegel. Ciò che caratterizza tutti questi sistemi è la pretesa di ricavare dalla pura ragione ogni conoscenza; ma la diversità stessa delle loro conclusioni mostra l'impotenza della pura ragione nel suo tentativo di giungere a una determinazione obiettiva della realtà, indipendentemente dall'esperienza, e come essa debba necessariamente condurre soltanto a costruzioni puramente subiettive. Infatti nessun essere pensante, e quindi nè pure il razionalista puro, può sottrarsi alle condizioni dell'esperienza, dalla quale il suo pensiero deriva per la necessità delle cose e per le leggi inesorabili della conoscenza il proprio contenuto; e quindi nel vano sforzo di ricavare *ex nihilo sui* la materia delle proprie determinazioni razionali, il razionalista metafisico, ben lungi dal penetrare nel fondo della realtà obiettiva, non può far altro che deformare questa realtà, assumendo come principio assoluto, universale di spiegazione semplicemente un suo aspetto particolare, che può esser vero entro certi limiti, ma che oltre quei limiti non può avere alcun valore reale. Nè si tratta soltanto di ipotesi arbitrarie e fantastiche, ma di vere mutilazioni della complessa realtà, le cui infinite manifestazioni non si lasciano in alcun modo racchiudere ne gli stretti confini di uno schema logico; e questa insufficienza del razionalismo dogmatico si rivela già nel fatto dei risultati contradittorii, a

cui esso giunse per opera dei più grandi corifei di quella filosofia: onde lo spiritualismo e il panteismo, il dualismo e il monismo, il determinismo e la libertà furono con eguale forza affermati, e tutti egualmente considerati come il prodotto necessario della ragione ragionante. Non è dunque meraviglia che l'acuto spirito di Hume, consapevole di questa incapacità intrinseca del puro razionalismo nel risolvere il problema dell'universo, riducesse a una mera « passione » quella ragione che Martin Lutero aveva proclamato essere l'attributo preminente dell'uomo, « la sua migliore e più divina » facoltà, e insegnasse la « licenziosa » dottrina (come la chiamava Reid nel criticare lo scetticismo di Hume) che la ragione dovrebbe essere « la serva delle nostre passioni ». Diceva il Reid che tutti gli uomini adulti « di mente sana » hanno sempre attribuito alla ragione due uffici, quello di regolare le nostre credenze, e l'altro di regolare le nostre azioni e la nostra condotta. Ma — avrebbe potuto replicare l'acuto maestro dello scetticismo moderno — non aveva forse già lo stesso razionalismo dogmatico dimostrato chiaramente l'impotenza della ragione nel risolvere i problemi fondamentali della filosofia teoretica e della filosofia pratica? Qual valore può avere la ragione come principio supremo della conoscenza, se essa ci conduce egualmente ad affermare il dualismo tra la materia e lo spirito, tra la sostanza pensante e la sostanza estesa, o l'esistenza di un'unica sostanza in cui s'identificano Dio e la Natura, o l'esistenza di una pluralità di monadi, capaci di riflettere in sè l'intero universo? Come può essa giungere a stabilire il vero, se da una parte il razionalismo afferma come certezza assoluta l'esistenza indipendente di Dio, e da l'altra lo identifica non meno dogmaticamente con la sostanza unica, al di fuori della quale nulla esiste? se, mentre un filosofo proclama la immortalità dell'anima, l'altro non meno recisamente riduce l'esi-

stenza individuale a un semplice modo o manifestazione effimera dei due attributi fondamentali dell'unica sostanza? se, mentre l'uno afferma la certezza intuitiva della libertà del volere, l'altro la esclude assolutamente, poichè Dio stesso opera secondo l'intima necessità del suo essere? se in un sistema le cause finali appariscono come il fondamento del divenire cosmico, dal quale dipendono le cause meccaniche, mentre in un altro sistema tutte le cose derivano per un processo rigorosamente matematico da Dio, di guisa che non vi può essere assolutamente luogo per una libertà umana sottratta ai rapporti di causalità meccanica? Se la ragione può condurre ad affermare con lo stesso rigore logico l'assoluta autonomia del volere e l'assoluto determinismo delle azioni umane, come può essa darci una norma valida di condotta? E poi, teologi e filosofi non si erano forse con la stessa sicurezza appellati alla ragione come a suprema autorità nello stabilire le leggi del conoscere e dell'operare? Tommaso d'Aquino non si era forse accinto con piena fiducia nell'intelletto umano all'ardua impresa di razionalizzare non la fede soltanto, ma gli stessi dogmi religiosi? E i teologi della Riforma non avevano proclamato che l'uomo deve pensare ed agire in conformità delle leggi della Natura, che la ragione umana è pienamente capace di determinare? Ben poteva dunque un critico imparziale domandare qual'è in ultima analisi questa superba ragione, a cui dobbiamo affidarci nella ricerca del vero e del bene: se la ragione di Tommaso o di Lutero, o quella di Cartesio o di Spinoza; e in fine, in tanta incertezza e varietà di dottrine, abbassare la più alta facoltà umana al livello di una « passione », quasi per punirla del suo vano orgoglio e della sua provata incapacità.

Distrutta così mediante un processo logico, mediante l'evoluzione stessa del pensiero filosofico, ogni e qualsiasi fiducia nella obiettività del criterio razionale, scosse e abbattute le

costruzioni aprioristiche della speculazione astratta, era naturalmente aperta la via al più completo scetticismo, che già aveva avuto in Inghilterra un notevole precursore nel sacerdote Giuseppe Glanville. Questi, combattendo il dogmatismo aristotelico, hobberiano e cartesiano, aveva già dimostrato la vanità delle affermazioni dogmatiche, l'incertezza delle nostre conoscenze, e il valore affatto relativo del principio di causalità, di cui noi non abbiamo una esperienza immediata, ma che inferiamo soltanto senza alcuna sicurezza: *nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud.* Ma mentre il Glanville rendeva omaggio allo scetticismo nella scienza per assicurare la fede religiosa contro qualsiasi attacco, più tardi D. Hume, riducendo l'idea di causalità a un risultato dell'abitudine, e negando quindi la conoscibilità della connessione obiettiva tra cause ed effetti, venne a concludere che non è filosoficamente ammissibile superare i limiti dell'esperienza e affermare in base al concetto di causalità l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Ed è notevole che il critico inesorabile del razionalismo dogmatico non esita poi di ricorrere, quando si tratta di combattere i miracoli, a quella stessa ragione già da lui tanto disprezzata, essendo sempre più probabile — com'egli afferma — che s'ingannino i testimoni di quei pretesi eventi miracolosi, piuttosto che abbia realmente luogo una trasgressione delle leggi della natura, di quell'ordine naturale che l'esperienza ovunque ci fa conoscere. Evidentemente questo appello alle leggi della natura male si concilia col punto di vista esclusivo del fenomenismo scettico. Ciò del resto dimostra che ben altra cosa è il razionalismo dogmatico dei metafisici, altra cosa il razionalismo teologico: questo si basa appunto su quella esperienza, a cui il primo non attribuisce alcun valore. E siffatte contradizioni dello scetticismo dimostrano anche come le sue negazioni dogmatiche siano non meno perico-

lose delle affermazioni dogmatiche del razionalismo metafisico; e come non meno di queste siano da sfuggire le esagerazioni del puro empirismo. Il fatto che tutto il contenuto della nostra coscienza deriva dall' esperienza non vuol dire certamente che la coscienza sia puramente passiva, e che la ragione non esercita alcuna funzione organizzatrice ed elaboratrice dei dati dell' esperienza. E ciò aveva ben visto lo stesso Locke, il quale, nella sua critica delle idee innate, non aveva dimenticato di affermare accanto alla sensazione o percezione sensibile la funzione necessaria della riflessione o percezione interna : questa non meno di quella rappresenta un fattore indispensabile della conoscenza.

In verità lo stesso Hume, mentre distruggeva per sempre le vane speculazioni del razionalismo dogmatico, poneva le basi di un nuovo razionalismo, il razionalismo critico. Cadeva, è vero, la ragione da quelle alte vette a cui l' avevano sollevata il genio di Cartesio e quello di Spinoza ; ma cadeva per risorgere con una nuova funzione, più umile forse, certamente non meno nobile, la funzione critica. Le era ormai vietato di penetrare nell' essenza delle cose, di concepir queste indipendentemente dalle condizioni relative del tempo e dello spazio, e di distinguere l' assoluto dal divenire fenomenico ; ma le veniva allo stesso tempo attribuito un nuovo, più importante compito — quello di analizzare sè stessa, e di stabilire l'origine, le condizioni, i limiti della conoscenza. Questo problema critico, che Hume aveva chiaramente visto, ma che in lui — tutto preoccupato nel distruggere i risultati del puro razionalismo e nel dimostrare l' insufficienza di quelli del puro empirismo — trovò soltanto una soluzione negativa, fu ripreso da E. Kant come il problema fondamentale della filosofia, come la prima condizione di ogni ulteriore sistema filosofico. Non è il luogo qui, dove noi vogliamo semplicemente descrivere a grandi tratti

l' evoluzione del pensiero razionalistico, di spiegare come nell' immane tentativo di conciliare l' empirismo con la metafisica il Kant fosse condotto a distinguere tra i fenomeni, la cui materia è data dalle impressioni sensibili, la cui forma però deriva dal soggetto stesso, e le cose in sè, le quali esistono all' infuori dello spazio, del tempo e della causalità ; e come in tal modo egli negasse da un lato, per ciò che riguarda il contenuto dell' esperienza, l' obiettività dell'Assoluto razionale, e attribuisse quindi all' indagine empirica una completa indipendenza nel campo fenomenico, ma riaffermasse d' altra parte nel campo delle forme a priori e delle condizioni della conoscenza le pretese del razionalismo metafisico. A noi importa soltanto osservare come nel Kant la pura ragione, inesorabilmente esclusa dal mondo esterno dei fenomeni, ritornasse più potente che mai nel mondo dello spirito, in quanto l' esperienza supporrebbe le leggi interne, imposte dal pensiero al contenuto sensibile, di guisa che nella sua filosofia il razionalismo metafisico, ben lungi dall' esser distrutto, subiva semplicemente uno spostamento delle sue basi dalla Natura allo Spirito, dall' obiettivismo dogmatico alle esigenze critiche della subiettività. Quanto poi al mondo morale, l' obiettivismo dogmatico sembrava riaffermare in esso — come abbiamo visto — le sue pretese con l' imperativo categorico e i postulati della pura ragione pratica ; ma qui il razionalismo metafisico subiva una profonda trasformazione. Quei postulati infatti non sono dogmi teoretici, secondo Kant, ma presupposizioni necessarie dal punto di vista pratico, le quali non possono allargare la conoscenza speculativa, ma danno realtà obiettiva alle idee della ragione speculativa in generale mediante il loro riferimento al mondo pratico. Evidentemente con queste proposizioni teoreticamente non dimostrabili, nel pensiero Kantiano la fede prende il posto della ragione ; ed egli stesso afferma che l' esistenza

di Dio è di fronte alla ragione teoretica una mera ipotesi, ma di fronte alla pura ragione pratica è fede, sia pure *reiner Vernunftglaube*, come egli la chiama. In verità al vano tentativo di fondare la morale sulla pura ragione, già dichiarata incapace nel campo speculativo, il Kant non faceva altro che dimostrare l'impossibilità di una scienza etica e la necessità di fondare la morale sulla fede religiosa. Il suo libero arbitrio rimane un mistero incomprensibile, poichè — dopo aver affermato che l'uomo è sottoposto alla causalità meccanica della Natura, in quanto egli appartiene al regno dei fenomeni — finisce poi coll'attribuirgli in ogni atto morale completa autonomia e libertà, come essere in sè, come noumeno, cioè come qualche cosa di assolutamente inconoscibile, ponendo il fondamento della doterminazione volontaria nell'ordine intelligibile delle cose. Giustamente osserva il Benn che il così detto carattere « intelligibile » di Kant, il quale esiste all'infuori delle condizioni relative del tempo (questo secondo il Kant à un valore puramente ideale), è la cosa piu inintelligibile di questo mondo, anche secondo i principii della sua stessa filosofia (vol. I, p. 190).

Forse può sembrare troppo severo il giudizio di un illustre filosofo, il quale afferma che Kant, « ben lungi dal condurre la filosofia dallo scetticismo sulla retta via, l'ha indirizzata per vie false e rovinose (*auf verderbliche Abwege geleitet*), » e che « in realtà il suo famoso criticismo consiste essenzialmente in ciò, di aver voluto porre a base di ogni scienza dei ciechi pregiudizi (*blinde Vorurtheile*), quali sarebbero i così detti giudizi sintetici a priori ; » ma è certo che il suo razionalismo critico è pieno di contradizioni e di dualismi insolubili, onde mentre gli elementi idealistici in esso contenuti diedero luogo a una nuova efflorescenza del razionalismo dogmatico, gli elementi critici provocarono una ulteriore critica, la quale

si propose di sbarazzare il pensiero kantiano di tutti gli avanzi del dogmatismo filosofico, eliminò tutte le forme aprioristiche della conoscenza, stabilì nell'esperienza la base di ogni sapere, e non riconobbe altro che una mera potenzialità psichica capace di reagire alle impressioni esterne e di divenire in tal modo attualità nelle complesse manifestazioni della vita mentale. Le idee, i sentimenti e tutte le più alte facoltà dello spirito non sarebbero altro che i prodotti del graduale sviluppo di tale potenzialità originaria, recettiva di fronte all'esperienza esterna, e attiva nell'organizzare ed elaborare i dati di questa. D'altra parte, mentre l'ulteriore sviluppo del criticismo, affermando il concetto dell'esperienza e riducendo l'io pensante al grado di un prodotto fenomenico, spostava di nuovo la base della trattazione filosofica dal mondo interno dello spirito al mondo esterno della Natura, e, rafforzato dal grande sviluppo delle scienze naturali, dava luogo a una nuova forma di razionalismo, che noi possiamo chiamare razionalismo positivo, poichè, pur riducendo la ragione a una grandezza pressochè negativa nella costruzione dell' Universo, le attribuiva pur sempre l'alto compito di conoscere le leggi immutevoli della Natura nella loro necessità e universalità; allo stesso tempo, insistendo sulla relatività del conoscere e sul concetto di Kant, che non già la Natura rivela a noi le sue leggi ma noi ad essa le prescriviamo, esso doveva logicamente condurre ad uno svolgimento di quegli elementi di scetticismo, che nel pensiero kantiano si annidano. Di qui la dottrina della contingenza assoluta: se i giudizi sintetici a priori sono ciechi pregiudizi, non è forse esclusa già la possibilità di conoscere le leggi naturali nella loro necessità e universalità? E al contingentismo, negazione della scienza fisica, corrisponde nel campo morale il pragmatismo, negazione della scienza etica, il quale ha pur esso la sua origine moderna nel preteso primato della ragione pratica

di fronte alla speculativa, stabilito da Kant, onde questa dovrebbe esser subordinata all' interesse di quella. Sparita la fede nella pura ragione, doveva sparire con essa qualunque supremo criterio etico, qualunque norma suprema delle azioni umane: la moralità cadeva vittima del subiettivismo e dell'arbitrio individuale.

III.

Tali sono i *verderbliche Abwege*, nei quali il criticismo kantiano ha condotto il pensiero filosofico contemporaneo: onde sembrerebbe che l'evoluzione stessa del razionalismo doveva logicamente condurre ad affermare l' incompetenza assoluta della ragione nel comprendere e risolvere il formidabile problema del mondo e della vita. L' un dopo l'altro cadevano, sospinti dalla forza invincibile della stessa ragione critica, la quale scopriva pur sempre l' insuperabile abisso tra la realtà obiettiva e le interpretazioni subiettive della realtà, cadevano per non più risorgere i grandiosi sistemi del razionalismo dogmatico e del razionalismo critico, perchè tutti avevano in sè i germi della dissoluzione, tutti si rivelavano in ultima analisi incapaci di adeguare la realtà. L' un dopo l' altro accampavano la superba pretesa di descriver fondo all' universo, di giungere fino ai più intimi penetrali dell'Assoluto, ma tutti alla critica inesorabile finivano coll'apparire quali mere costruzioni del pensiero individuale, e il loro Assoluto non altro che una mutilazione arbitraria della Realtà, un vuoto schema logico, incapace affatto di contenere le manifestazioni infinitamente varie e complesse della Natura e dello Spirito. Così la ragione andava distruggendo l'opera propria, e consumandosi in un vano sforzo di scrutare l' inscrutabile: sforzo dal quale appariva solo in modo sempre più evidente la propria assoluta impotenza. E la

ragione stessa sembrava in fine consigliare all' uomo : « Credi: io non ti posso dare la verità : forse l'avrai dalla fede ». Strano in vero questo destino della ragione, la quale pare fatalmente condotta a rivendicare — essa, l' implacabile nemica delle credenze religiose — gl' imprescrittibili diritti della fede !

In questa fase appunto della evoluzione intellettuale dell' umanità — fase la quale rappresenta il portato necessario di tutto lo svolgimento storico del pensiero razionalistico — si trova la coscienza dell' uomo moderno, che, fieramente tormentata dalle angoscie del dubbio e dello scetticismo, tende a cercare nella fede l' ultimo rifugio, dove possa trovare quiete e riposo l'animo suo in tempesta, quasi disperante di sè e del valore della vita. E così noi assistiamo innegabilmente ai giorni nostri a un rifiorire del misticismo e del sentimento religioso, che deriva logicamente da una completa sfiducia nella ragione, incapace di dare una qualche spiegazione del pauroso mistero dell' Universo e della nostra esistenza. Ma ora noi dobbiamo domandarci : questa completa sfiducia nella ragione, questo abbandonarsi irrazionalmente al misticismo, sono essi legittimi ? O piuttosto il trionfo delle tendenze mistiche non rappresenta forse qualche cosa di teoricamente falso, e di praticamente pericoloso ? di teoricamente falso, perchè il misticismo è essenzialmente subiettivo, e quindi non può darci un criterio obiettivo del vero ; di praticamente pericoloso, perchè, mentre la grande maggioranza degli uomini, che non è capace di siffatta comunione col divino, rimarrebbe priva di un criterio universalmente valido del bene, di una norma sicura di condotta, le stesse anime mistiche possono essere condotte verso le più strane, e quasi patologiche aberrazioni. E poi non è forse possibile che questo rifiorire del sentimento religioso sia un semplice risultato passeggero, per quanto necessario (e dico necessario, perchè anche nella Storia e nell'operare umano tutti gli

effetti hanno le loro cause, se bene si tratti di un determinismo diverso dal determinismo meccanico della Natura, di un determinismo che non esclude una certa libertà e autonomia), sia dunque un prodotto di certe condizioni storiche affatto relative, che tutte si possono riassumere in quel subiettivismo che, come osserva giustamente un insigne storico tedesco, è la dominante psichica, cioè la caratteristica fondamentale dell'epoca nostra? E in tal caso non è lecito supporre che, dopo questa fase transitoria, dopo questa reazione eccessiva contro il razionalismo, la ragione dovrà riacquistare i suoi diritti? In fine, tutta l'evoluzione del sentimento religioso non è forse una storia di continue creazioni e successive distruzioni di credenze mistiche e di dogmi teologici? Non è dunque vano e illogico affidarsi di nuovo ciecamente a una fede, che la critica inesorabile è destinata a scuotere e demolire?

Così noi ci troviamo davanti ad un'antitesi insolubile, che preme sul nostro spirito, e quasi lo atterrisce. Mentre abbiamo visto i grandi sistemi del razionalismo metafisico cadere l'un dopo l'altro per un processo d'intima dissoluzione, per dimostrare da ultimo soltanto l'impotenza della ragione e la necessità di ricorrere alla fede; ecco che la stessa ragione critica, che ha distrutto quei sistemi, distrugge anche le credenze religiose, e, seguendo storicamente l'origine e lo sviluppo dei dogmi, dimostra che questi hanno già in sè i germi della propria dissoluzione. Essa, ammaestrata dall'esperienza, conduce inevitabilmente a concludere, che questi, non meno di quelli, non corrispondono ad alcuna realtà obiettiva, ma sono un mero prodotto fantastico della immaginazione umana. E così il fatale dilemma: *aut ratio, aut fides,* che i più poderosi pensatori, un Tommaso d'Aquino, un Kant, uno Spencer, avevano cercato di risolvere in una sintesi superiore, in cui potessero i due termini in logico accordo armonizzarsi tra loro,

sembra dar luogo necessariamente ad un' estrema, desolante affermazione, in cui si riassume tutta la disperazione dell'uomo assetato di conoscere la verità, dell' uomo che, o ragionando o credendo, si sforza con tutte le energie della mente e dell' animo di afferrare e di fissare nel suo pensiero e nel suo sentimento la Realtà suprema, e perpetuamente se la vede sfuggire dinanzi, mentr'essa rivela solo sempre più la incomprensibilità della sua natura: *nec fides, nec ratio.* È impossibile dunque ogni forma di sapere: l' impossibilità della conoscenza è l' unica cosa che la ragione può validamente affermare: lo scetticismo assoluto, la sola attitudine che corrisponda agl' insegnamenti di tutta l'esperienza.

Per giudicare con spirito critico e con mente imparziale del valore di questa conclusione desolante, la quale, se vera, toglierebbe la base di ogni scienza, di ogni filosofia, di ogni religione, e tutt' al più lascerebbe la possibilità di una mera conoscenza fenomenica, di un vuoto e sterile empirismo, noi dobbiamo formarci un concetto generale del razionalismo in quanto rappresenta « l' applicazione distruttiva della ragione alla credenza religiosa », seguire cioè a grandi linee il grandioso conflitto che accompagna tutto il progresso della civiltà, tra la fede e la ragione, tra la religione e la scienza. Il Benn definisce il razionalismo come « l' abitudine mentale di adoperare la ragione per la distruzione della credenza religiosa », o anche come « la tendenza » a fare quest' uso della ragione; e identifica le credenze religiose con i dogmi teologici. Ma, anzi tutto, è giustificabile l' uso della parola « teologia » come sinonimo di religione, e confondere il dogma con la credenza religiosa? Come osserva un recente critico, (1) il dogma e la credenza hanno avuto nella storia ed hanno un significato e fun-

(1) Nella Rivista *Mind*, Aprile 1907, pp. 273 - 4.

zioni del tutto diverse: mentre questa si basa sul sentimento spontaneo individuale o collettivo, quello rappresenta una legge positiva, presuppone quindi una Chiesa organizzata e capace di legiferare. Anche nelle scuole greche e greco-romane di filosofia « dogma » denotava una massima legislativa, un principio supremo ben determinato, nel quale dovevano convenire tutti i membri di una data scuola. E così anche, quand'esso fu rimesso in vita dalla teologia cristiana, alla quale appartiene e non alla religione cristiana, venne a denotare certe formole definitive delle credenze religiose, ordinate in un sistema teologico, e imposte da norme legislative. Per ciò si disse che il dogma costituisce tutta la differenza tra l' ortodosso e l' eretico; poichè quando la Chiesa non aveva ancora dichiarato autentica una credenza religiosa in una forma particolare, ogni individuo poteva avere di essa quel concetto che gli sembrava giusto; ma dopo che la Chiesa ebbe stabilito i suoi simboli e i suoi canoni, il dogma divenne una specie di divinità, o di legge di Dio, a cui l' uomo doveva inchinarsi umilmente e ciecamente obbedire. Allora il dissenso intellettuale divenne una immoralità e un delitto punibile dallo Stato; sorse la possibilità delle scomuniche e delle persecuzioni; e il puro spirito primitivo della religione fu soffocato dalla lettera, dalla forma vuota ormai di contenuto. La religione non fu più vita veramente vissuta dello spirito, ma divenne mera conformità degli atti esterni, abitudine quasi meccanica: scomparve cioè la comunione diretta col divino, per giungere al quale bisognava ormai passare attraverso il dogma, qual novello λόγος interposto tra noi e Dio, e in questo tragitto l' anima perdeva tutto ciò che costituisce l' ineffabile bellezza della fede, la spontaneità, il sentimento di sicuro abbandono nell' infinito e nell' eterno, il contatto immediato e diretto col divino. Soltanto le anime mistiche potevano fino a un certo punto emanciparsi dal peso

opprimente del dogma, e ritemprare lo spirito affranto alle pure sorgenti della fede spontanea e libera: le altre dovevano vivere ormai nella schiavitù o nella ipocrisia. In vero non àvvi errore più grande che quello di credere essere necessario alla fede il dogma: questo, ben lungi dal sostenerla, la uccide; esso rappresenta la degenerazione fatale e l'estinzione finale del sentimento religioso; è anzi per questo la più grande offesa, la massima irriverenza per l'oggetto della fede. A che vale il credere nell'esistenza di Dio, se questa credenza deriva semplicemente da un dogma autoritario imposto dalla Chiesa, la quale mi obbliga a concepirlo in un dato modo che forse ripugna alla mia intima coscienza, se questa esistenza del divino, io non la sento in me, se il mio animo non ne è profondamente compreso, se essa non è convinzione indistruttibile della mia mente libera, della mia ragione indipendente, che spontaneamente concepisce l'Assoluto secondo le aspirazioni invincibili dello spirito anelante verso il Vero supremo e la suprema Bontà? E se lo spirito non sente già in sè di essere immortale, o non perviene a tale credenza per un processo invincibile del pensiero stesso, quale valore potrà essa avere quando gli venga imposta da una dispotica, arbitraria autorità esterna? Un credente siffatto potrà vivere sì con la coscienza tranquilla (che sarà però sempre la coscienza di uno schiavo), e potrà morire credendo fermamente di aver saldato i suoi conti coll'Eterno: ma la sua vita non acquisterà mai un valore reale, perchè la sua religione sarà una fede morta, e non sarà mai quella fede sublime che vivifica, che esalta, che rigenera, che conduce verso le supreme vette dell'amore e della virtù; quella fede che sola ha valore, perchè ci rende coraggiosi nelle lotte penose della vita, e non solo ci dà la tranquillità dell'animo (questa può desiderarla anche il più volgare egoista), ma si trasforma altresì praticamente in carità operosa, in energia feconda di bene.

Psicologicamente dunque, non meno che storicamente, è necessario porre una distinzione fondamentale, anzi quasi un'antitesi tra il dogma e la credenza religiosa, poichè questa cessa di esser tale fin dal momento in cui sorge una organizzazione chiesastica capace d'imporla come legge positiva ai credenti. E quindi, come fu già osservato, lo storico del razionalismo, il quale comincia identificando dogma e credenza, corre il rischio di commettere lo stesso errore che commetterebbe chi, scrivendo la storia di un popolo, cominciasse coll'identificare i suoi costumi e le sue leggi col suo carattere e le sue tendenze psichiche. Certo queste sono il necessario presupposto di quelli, ma l'essere una cosa causa o condizione di un'altra non vuol dire ch'esse debbano essere assimilate, chè anzi possono essere profondamente diverse, come appunto accade riguardo al dogma e alla credenza; e poi le leggi stesse e i dogmi, una volta formati, possono energicamente reagire sulla vita morale e religiosa di un popolo. Se non che il razionalista può ammettere pienamente questa distinzione fondamentale, e allo stesso tempo sostenere che, come mostra la storia stessa, le credenze tutte tendono irresistibilmente a trasformarsi in dogmi, poichè noi vediamo ovunque le religioni dar luogo a caste sacerdotali che formano un proprio organismo capace di formulare e imporre leggi positive. Voglio ammettere, dirà il razionalista, che il dogma rappresenta la stasi fatale della vita religiosa, l'estinzione della fede attiva; ma questa stessa tendenza, invincibile quasi, della fede a trasformarsi in dogma non dimostra forse già che la fede ha in sè i germi della propria distruzione, e che quindi rappresenta qualche cosa di fondalmentalmente erroneo? E inoltre chi si propone di scrivere la storia delle dottrine razionalistiche non è certo costretto a fare allo stesso tempo la storia e la psicologia delle religioni: egli si limita a giudicare il valore obiettivo di queste, secondo quei criteri critici che si

adoperano nell'analisi di tutte le altre dottrine diverse dalle religiose; e se è vero che « il fine e lo scopo del razionalismo » è l' « applicazione distruttiva della ragione alla credenza religiosa », in ciò non è già forse inclusa la inevitabile condanna del dogma, che su quella credenza si basa? Quindi sembrerebbe legittimo, da un punto di vista puramente teoretico, l' uso dei due termini come sinonimi; e certo l'umanità ha visto cadere egualmente dogmi e credenze sotto i colpi fatali della critica demolitrice.

IV.

Vediamo dunque fino a che punto, di fronte alla critica razionalistica, è giustificabile l' identificazione del dogma con la credenza religiosa, fino a che punto cioè questa è destinata a cadere insieme con quello; e a tale scopo, esaminiamo a grandi linee i metodi che la fede e la ragione seguono rispettivamente per giungere alla conoscenza.

La fede — come osserva il Benn nella sua ammirevole analisi dei metodi seguiti dalla religione (1) — è « una nozione complessa e variabile », e per comprendere le forze contro le quali ha da combattere il razionalismo, è necessario decomporla ne' suoi principii costitutivi. Ma noi possiamo dire in generale che la fede religiosa è la credenza in qualche cosa che trascende i limiti della esperienza ordinaria, e la cui esistenza quindi non può essere scientificamente dimostrata. Diciamo esperienza « ordinaria », perchè anche il mistico pretende di avere una esperienza immediata del divino, di essere in comunicazione diretta con gli oggetti soprannaturali della fede. E preferiamo dire « scientificamente » anzi che « logicamente » dimostrata,

(1) Vol. I., Cap. I. p. 16.

perchè si potrebbe obiettare che filosofi dogmatici, come Cartesio e Leibniz, hanno preteso di dimostrare l' esistenza di ciò che è oggetto di fede, ricavandola dalla pura ragione; ma allo stesso tempo osserviamo che se tale dimostrazione fosse possibile, essa condurrebbe alla negazione della fede come fede, poichè le dottrine religiose, il cui carattere essenziale consiste nel mistero e nella incomprensibilità (vedremo più tardi se sia possibile una fede non irrazionale, una fede cioè in qualche cosa la cui esistenza, se bene non dimostrabile, si accorda tuttavia con i principii della ragione), diventerebbero verità razionali (1). Così la nostra definizione comprende tutto ciò che può dirsi veramente religione, ed include egualmente le semplici credenze religiose e i dogmi teologici.

Tra le forze a cui si appoggia la fede, l' autorità — sotto la forma di un principio coscientemente affermato e seguito — è la più antica, la più vastamente diffusa, e forse anche ora — dice il Benn — nelle comunità più progredite la più potente di tutte. Il principio d' indiscussa sottomissione all' autorità si fonda su quella tendenza propria de gli uomini a credere ciò che loro si dice; e se questo principio conserva ancora tanta energia presso di noi e in menti addestrate ai più ardui esercizi della ragione, quale dev' essere stato il suo dominio sopra quelle comunità relativamente primitive, le cui credenze si sono organizzate in un codice consuetudinario e sono state rese sacre da una immemorabile tradizione? Ora appunto da tali comunità ci sono stati trasmessi gli elementi di ogni credenza religiosa, e con la credenza l' abitudine dell' accettazione passiva, irrazionale, che è la forma primaria della fede. Mentre

(1) Quando Cartesio, in più punti delle sue opere dichiara di accettare i misteri della religione cattolica, egli si pone in evidente contrasto con i principii del suo razionalismo; e in vero la contradizione manifesta induce fortemente a dubitare della sincerità della sua professione di fede.

la tendenza notata si subordina nei rapporti sociali ordinari alla critica della ragione individuale, nel campo religioso la credenza s' identifica con la sottomissione all' autorità, e non é più quindi uno stato dell' intelletto, ma del sentimento e del volere. E in vero recenti teologi sono ricorsi alla moderna psicologia per trovarvi, nella dottrina della « volontà di credere », un appoggio a questa teoria della religione. Ma evidentemente con questo assoluto predominio del sentimento e del volere, con questa « totale inversione e confusione dei rapporti, altrove riconosciuti come legittimi, tra l'intelletto, l'emozione e l'azione », nessuna religione particolare potrebbe essere rafforzata nella sua posizione logica, nè la religione in genere sarebbe difesa in alcun modo contro l' irreligione. Infatti non c' è alcuna forma di credenza o di miscredenza, che non possa essere sostenuta dalle emozioni e, per loro mezzo, dalla volontà ; e quindi la sostituzione dell'autorità in luogo della ragione conduce appunto a quell'anarchia, che l'autorità si vanta d'impedire. Da ciò risulta che il principio di autorità non può sottrarsi alla dialettica immanente e alla decomposizione spontanea di ogni principio falso, allorchè esso è svolto fino alle sue ultime conseguenze ; e così si afferma contro l'istinto primitivo dell'obbedienza una tendenza opposta, lo spirito di ribellione contro le imposizioni esterne e il desiderio razionale di discutere le pretese dell'autorità, esaminando criticamente le dottrine da essa imposte e le origini storiche di queste. Qui si vede la differenza profonda, antitetica tra l'autorità in religione e l'autorità nella scienza : le leggi di questa sono continuamente verificabili, e subordinate all' esperienza e ad una critica costante ; quella invece è per natura sua essenzialmente dogmatica, ed esclude per ciò qualunque critica come la più grave colpa.

Caduto il principio d' autorità per lo stesso processo dialettico di dissoluzione, a cui nessuna dottrina erronea può sot-

trarsi, il credente si appella alla testimonianza della propria coscienza per mostrare la validità delle credenze imposte dall' autorità ; e così si esce dal dominio della tradizione per entrare, non certamente nel dominio della ragione, ma nel dominio di un altro principio della credenza religiosa, il misticismo. Questo si manifesta specialmente quando si devono giustificare i cambiamenti di religione, o quando le religioni esistenti hanno da esser difese contro i primi assalti della ragione. Scosse e abbattute le autorità anticamente stabilite, il credente sente il bisogno di ricorrere alla ispirazione individuale, al contatto immediato con gli oggetti soprannaturali della fede. Ora questa comunicazione diretta col divino dipende da una tendenza essenzialmente subiettiva dell' individuo. Le visioni del mistico e l' efficacia persuasiva, che si accompagna alla visione, son racchiuse anche più intimamente nella sua coscienza che non siano le esperienze proverbialmente incomunicabili del piacere e del dolore. Il piacere e il dolore, producendosi in condizioni naturali che sono quasi le stesse per tutti gli uomini, possono essere compresi e suscitar simpatia nei testimoni sensibili e intelligenti delle loro manifestazioni ; mentre coloro che non hanno mai avuto rapporto diretto col mondo soprannaturale non possono, come sembrerebbe, costruire una rappresentazione immaginativa di tale rapporto, nè verificare le affermazioni di quelli che professano di averlo goduto. Eppure il misticismo ha superato questa difficoltà apparentemente insormontabile, fino al punto di esser divenuto esso stesso una forza della più grande importanza nel costituire e propagare le credenze religiose : anzi — afferma il Benn — per quanto ciò possa sembrare paradossale (dove tutto è paradossale, un paradosso di più o di meno importa poco), la difficoltà stessa è stata il grande mezzo del buon successo. E la spiegazione di questo mistero sta in ciò — nella coscienza che ha il mistico

della propria assoluta nullità, onde egli sente di essere un mero strumento accidentale della divinità, che per qualche inesplicabile capriccio ha scelto lui, senza alcun merito, per comunicare al genere umano la verità eterna. Nel senso di assorbimento nell'infinito, d'identificazione col tutto, è il segreto della grande forza del misticismo. Il mistico non mira a costringere, come il tradizionalista, nè a convincere, come il razionalista: egli vuol soltanto risvegliare ne gli uomini la coscienza di quella unità assoluta che già sussiste nell'essenza stessa delle cose, e in cui ogni distinzione o separazione di parti, inclusa la propria personalità, non è che una illusione dei sensi da superarsi con la meditazione ascetica e con l'estasi. Ma nonostante questa dottrina caratteristica della unità assoluta di tutte le cose, e nonostante che il misticismo si riconcili qualche volta con la fede tradizionale, esso non cessa per ciò di essere un principio d'individualità anarchica nella credenza, e il suo carattere essenzialmente arbitrario e subiettivo non può tardare a manifestarsi chiaramente, anche perchè — mentre pretende di essere una fonte sicura di notizie intorno alle realtà misteriose dell'esistenza — si accorda egualmente bene col panteismo dei Buddisti, col monoteismo de gli Ebrei, o con la inintelligibile dottrina mono-panteistica de gli Alessandrini. Quale valore può avere una pretesa ispirazione soprannaturale, che può indifferentemeute confermare qualsiasi teoria del soprannaturale?

Nel momento in cui la tradizione mistica ha raggiunto la sua dissoluzione dialettica, si fa avanti lo scettico il quale superficialmente generalizza questa dissoluzione in una dissoluzione di ogni verità, semplicemente perchè per lui la verità non ha mai avuto altra base che l'autorità. Lo scettico dubita di tutto: egli non è sicuro che ci sia un ordine assoluto, in sè coerente delle cose, o che ammettendo l'esistenza di siffatto ordine, sia

possibile conoscerlo, o che, supponendo la possibilità di tale conoscenza, si possano stabilire dottrine tali da aver lo stesso significato per tutti gli uomini. Benchè lo scettico continui ad agire come se fosse circondato da realtà che possono essere conosciute, egli vi dirà di far ciò per abitudine; e allora perchè non andare un poco più oltre, e credere anche per abitudine, cioè accettare le credenze religiose prevalenti come la via probabilmente più sicura, e certamente la più facile? Così lo scetticismo diventa un validissimo sostegno della fede religiosa. Noi abbiamo già visto come le tendenze mistiche dei giorni nostri siano una conseguenza diretta delle tendenze scettiche prevalenti nella filosofia contemporanea; ma questo ritorno alla fede attraverso uno stato di apatia intellettuale ha i suoi precedenti storici. Nel mondo antico, i capi della Nuova Accademia, il loro discepolo Cicerone e gli scettici dell' impero, tutti professavano attaccamento alla religione dello Stato. Dopo la Rinascenza, troviamo l' amabile acquiescenza di Montaigne e l' intollerante fanatismo di Pascal. In Inghilterra, gli apologisti ortodossi si sono sforzati di mostrare le incoerenze dei sistemi religiosi più o meno razionalizzati sorti in contrasto con i loro sistemi, come il Deismo del secolo XVIII o il Cristianesimo umanizzato del XIX — di mostrare cioè che gli argomenti portati contro le loro proprie credenze religiose si possono con eguale o maggior forza addurre contro le credenze religiose modificate, che gli avversari vogliono mettere al loro posto. Ma non è chi non veda come la religione scettica nel senso di un ritorno disperato alla fede dalle incertezze del dubbio equivale in fondo all' antico appello all' autorità, e si trova esposta alle medesime difficoltà. E non solo questo; ma essa può essere egualmente posta a base di tutte le forme del Cristianesimo, non dando nessun principio in virtù del quale una forma dovrebbe esser preferita ad un' altra. Anzi, negata la possibilità

di scoprire la verità con la ragione, tutte le religioni del mondo finiscono col trovarsi sullo stesso piano.

In vero — osserva il Benn — è così ovvia la debolezza dello scetticismo come sostegno della religione, che nei più dei casi esso serve semplicemente a preparare la via ad un altro e più potente metodo, all' ultimo ripiego della fede pericolante: l' appello ai risultati, quello che il Benn chiama « ofelismo » (dal greco ὄφελος, utilità). Etimologicamente questo termine ha la stessa forza di utilitarismo, col quale l'ofelismo ha questo di comune, che esso, in una al meno delle sue forme, misura la verità e la falsità delle proposizioni con lo stesso criterio che l'utilitarismo applica al valore delle azioni, cioè secondo la quantità di piacere o di dolore che si calcola possa esser prodotta dalla loro accettazione. Se non che, mentre l' ofelismo ha che fare con la credenza piuttosto che con l' azione, o con l' azione solo in quanto è determinata dalla credenza e la giustifica, l' utilitarismo designa appunto un sistema etico, una teoria della condotta. E questa differenza, non meno che quella rassomiglianza, tra i due sistemi è opportunamente indicata dalla derivazione dei loro nomi rispettivi, l' uno dal gran linguaggio della logica, l' altro dal gran linguaggio del diritto. Ma fra essi esiste questo contrasto fondamentale, che l' utilitarismo, se bene rappresenti un sistema pratico e vada in cerca dell' utile, ha tuttavia carattere essenzialmente scientifico e razionale; mentre invece l' ofelismo, se bene rappresenti un sistema teorico, e vada in cerca del vero, è una dottrina essenzialmente irrazionale. Giustamente nota il Benn che le pretese dell' ofelismo di misurare il vero in base all'utilità non sono certamente adatte ad acquistarsi il rispetto delle persone equilibrate ed oneste, e se esso si applicasse alla scienza matematica o fisica, procurerebbe a quelli che la professano la riputazione d' imbecilli o di furfanti. Non è dunque necessario seguire il

nostro autore nella critica stringente, a cui egli sottopone quest' ultimo metodo della fede religiosa. Sia che si tratti di ofelismo intellettuale, o pratico, o emozionale, o estetico, sopraggiunge sempre inesorabile la nemesi della ragione violata a dimostrare le contradizioni intrinseche de gli argomenti ofelistici. Quando l' ofelismo intellettuale pretende che certe proposizioni, altrimenti non affatto provate, si devono accettare perchè il respingerle condurrebbe a respingere altre proposizioni della massima importanza per la fede; si può ben domandare come mai queste verità così importanti debbano essere lasciate su basi così fragili, e quale valore possono avere, se sfuggono a qualsiasi prova diretta? Quando l' ofelismo pratico afferma che non ci può essere moralità senza religione, è facile dimostrare che esiste in molti casi una incompatibilità essenziale tra gl' ideali religiosi e gl' ideali etici, poichè una teologia trascendentale non si può associare con una moralità puramente umana senza convertire l' una o l' altra, o in casi estremi tanto l' una quanto l' altra, nella contradizione di sè stessa. La fede richiede spesso categoricamente il sacrificio dei fini stessi, per i quali la società esiste. Quando l' ofelismo emozionale dichiara che una credenza dev' esser vera se dà molto piacere, o che la credenza contraria dev' esser falsa, se dà molto dolore; si può rispondere che le stesse credenze spesso sono fonte di gioia o di orrore, di conforto o di ripugnanza, secondo i vari individui. Mentre alcuni derivano dall' idea di Dio un senso di grande sicurezza e felicità; certe anime sensibili, specialmente anime femminili che del resto non tendono al pessimismo ma piuttosto ad una concezione miglioristica dell'esistenza, si ritraggono atterrite dal pensiero di dover attribuire a un essere personale onnipotente la responsabilità della creazione e del governo di un mondo così pieno di miserie e di dolori. Di quella immortalità, che secondo alcuni po-

trebbe dare soltanto un valore e un significato alla vita, altri non hanno alcun desiderio, e la respingerebbero con orrore se fosse loro offerta. Nulla insomma varia tanto da un individuo ad un altro quanto le emozioni suscitate dalle credenze riguardo all' invisibile.

E in fine che cosa dovremo dire dell'ofelismo estetico? Quì in vero si giunge al colmo della irragionevolezza, e in nessun altro metodo è più evidente la dialettica dissolvente di questa. Certo l' elemento decorativo ebbe sempre gran parte in tutte le religioni; ma pure nulla è più opposto al vero spirito della religione che lo spirito estetico, come lo dimostra il fatto che tutti i restauratori mistici della fede provarono sempre una invincibile avversione contro le sue appendici decorative. Infatti l' emozione estetica si riferisce soltanto alla superficie delle cose, e rappresenta quindi come un ostacolo alla comunione diretta con la sostanza divina di esse. Inoltre, anche ammettendo che la bellezza della espressione materiale delle religioni serve ad acquistar credenza alle dottrine da essa simboleggiate, non è men vero che il disprezzo e l'odio generato dalla lunga esperienza degli abusi connessi a siffatta rappresentazione estetica (questa è dispendiosa, e tutte le comunità religiose sono per la legge della loro esistenza parassitarie) conducono di necessità nella massa popolare ad un ripudio egualmente irragionevole, ma egualmente naturale della loro validità, e conducono tra le classi colte ad un esame più sereno de gli argomenti razionalistici adoperati per confutare quelle dottrine. Certo l'opportunità del razionalismo nulla ha che fare col valore ideale delle sue critiche, le quali, come non sono logicamente screditate dalla pretesa influenza benefica delle credenze religiose sulla morale e sull'arte, così non hanno bisogno di essere convalidate dalle cattive conseguenze di tali credenze; ma l' opportunità stessa giova a far trionfare le critiche razionalistiche (Vol. I., p. 56).

Così periscono le religioni per un processo intimo di dissoluzione di quelle forze stesse, su cui esse avevano fondato le loro speranze di perpetua esistenza. Il tradizionalismo, il misticismo, lo scetticismo, l'ofelismo (i quali del resto nella loro evoluzione storica non corrispondono all'ordine di sviluppo dialettico in cui li ha esposti il nostro autore, nè agiscono da soli, ma forse sempre combinati tra loro), ben lungi dal costituire basi incrollabili per la fede, conducono essi stessi in ultima analisi alla negazione della fede, perchè sono di origine essenzialmente arbitraria e subiettiva.

(Continua) G. SALVADORI.

FEDE E RAGIONE [1]

(Continuaz. e fine, vedi fasc. Maggio-Giugno-Luglio 1907)

V.

Sembrerebbe dunque che il razionalismo nel campo teologico possa veramente definirsi come l' applicazione distruttiva della ragione alla credenza religiosa. Con questa forma di razionalismo il razionalismo metafisico ha soltanto questo di comune, che anch'esso distrugge il dogma come tale e la credenza religiosa come tale, mentre poi pretende (non certo in tutti, ma in alcuni filosofi) di dimostrare l'esistenza di taluni oggetti soprannaturali della fede, trasformando le credenze e i dogmi in verità razionali. Così esso distrugge la forma, ma non il contenuto. È vero che Cartesio, Spinoza e Fichte furono accusati di ateismo; è vero che nel panteismo spinoziano non v' è più posto per un Dio personale e indipendente; è vero che nella filosofia di Hegel i dogmi cristiani si riducono a una mera rappresentazione figurativa de' suoi concetti panteistici; ma non è men vero che per Cartesio l' esistenza di Dio e l' immortalità dell' anima costituiscono le idee più chiare e più distinte che noi possiamo avere, che Leibniz considerava quelle credenze

(1) A proposito dell' opera di A. W. Benn, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 vol., Longmans, Green & C., 1906.

come verità non meno evidenti, e che Hegel seppe mantenersi un buon luterano. Gli è che il razionalismo dogmatico — come abbiamo visto — dà luogo a costruzioni meramente subiettive, nelle quali con un processo rigorosamente logico si può far rientrare qualsiasi dogma, qualsiasi mistero della fede. Ben altro è il valore del razionalismo applicato alla religione, poichè altri sono i metodi da esso seguiti, metodi completamente antitetici non solo a quelli seguiti dalla fede (ad alcuni dei quali esso potrebbe del resto utilmente appellarsi), ma altresì ai metodi del razionalismo metafisico. Esso infatti si basa unicamente sull' esperienza, sull' osservazione dei fatti, e ha carattere essenzialmente critico; ed è notevole che due tra gli avversari più inesorabili della filosofia dogmatica, Hume e Voltaire, furono razionalisti in teologia, e in un secolo essenzialmente razionalistico nel senso metafisico si valsero della critica storica, il primo per combattere i miracoli, il secondo per dimostrare come l'origine del Pentateuco sia posteriore a quella che comunemente si credeva. Del resto il razionalismo teologico ebbe sempre questo carattere sperimentale e critico, tanto nella sua forma esplicativa, positiva, o evolutiva, quanto nella sua forma analitica, negativa, e per così dire rivoluzionaria; e ciò risulta chiaramente dalle sue origini e dalla sua evoluzione storica.

Noi non sappiamo quando cominciò l' azione distruttiva del razionalismo, quando cioè la realtà di quel mondo soprannaturale, che la religione professa di rivelare, fu prima negata; ma certo questa negazione è di origine assai antica e ampiamente diffusa; ed è anche probabile che il progresso dalle forme inferiori alle forme superiori di religione sia stato ovunque determinato dalla critica razionalistica. Per noi Occidentali essa comincia senza dubbio nell' antica Grecia, poichè fin dal sesto secolo prima della nostra êra i pensatori dell' Jonia si erano convinti, in base all' osservazione dei fatti fisici, che

il mondo è un tutto ordinato risultante da cause naturali, cause cioè omogenee a quelle da cui sono prodotti i cambiamenti meteorologici ordinari. E una delle prime conseguenze di questa convinzione fu la scoperta che la religione, nella quale essi erano stati educati, cioè la mitologia politeistica di Omero e di Esiodo, era falsa. In luogo dei molti dèi imperfetti e antropomorfici della credenza popolare, essi sostituirono un' unica divinità in cui nulla vi era di umano fuorchè la sua conoscenza, e questa in essa non aveva limiti. Alcuni giunsero fino a negare l'esistenza di questa astrazione attenuata, spiegando l'universo soltanto con l'azione di forze materiali, mentre altri cercarono di riformare l' antica religione, purificandola da quelle assurdità e immoralità che erano troppo manifestamente in disaccordo con gl' ideali della coltura contemporanea (Benn, Volume I, p. 59). E questa critica negativa fu tosto integrata da una critica positiva, la quale voleva spiegare storicamente le religioni. Così Senofane pensò che gli uomini avessero fatto gli dèi a loro immagine, facendo notare la rassomiglianza fisica tra i barbari della Tracia e dell' Africa e gli oggetti del loro culto. Vi furono poi due scuole di mitologia comparata, rappresentata l' una da Crizia, che spiegava la religione come creata da gli uomini di Stato nell' interesse dell'ordine pubblico; rappresentata l' altra da Prodico, il quale la spiegava come sorta spontaneamente dalla personificazione de gli oggetti naturali. Più tardi Euemero costruì la famosa teoria, secondo la quale gli dèi sarebbero stati uomini reali, le cui avventure in terra sarebbero ricordate in forma esagerata nella mitologia. D'altra parte gli Stoici e i Platonici interpretavano i miti popolari come allegorie contenenti un profondo significato fisico o spirituale (Vol. II, p. 457). In Roma Cicerone pose le basi di una Religione Naturale, fondata sulla credenza in un Dio unico: religione che si può considerare come il primo grande risultato

della critica razionalistica applicata alla credenza religiosa (Volume I, p. 60). E da tutto ciò si vede come quel « monoteismo etico », che si considera come la gloria particolare del popolo d' Israele, il quale per primo avrebbe saputo concepirlo e imporlo al mondo incivilito, non sia punto una creazione meramente giudaica, ma già si affermasse nel pensiero filosofico greco e romano. Del resto quanto è superiore moralmente il monoteismo stoico, il quale, tutto imbevuto dello spirito generoso e umanitario dell' Ellade, concepiva Dio come il comune Padre e legislatore di tutti gli uomini, di fronte al monoteismo giudaico primitivo, il quale concepiva Dio come l'antico Jahveh della tribù d' Israele sollevato al supremo potere, come un re ancor più potente di Babilonia, che sceglieva i suoi ministri e favoriti dal suo proprio popolo, puniva le trasgressioni dei riti e delle cerimonie complicate e pesanti più servamente dei delitti morali, e identificava la moralità stessa con l'obbedienza al suo volere! Gli è che una religione fondata sulla ragione indipendente e sulla critica delle credenze comuni non può non esser superiore, appunto perchè più immune da elementi estranei al puro sentimento religioso, ad una religione fondata semplicemente su tradizioni storiche o leggendarie e sull' autorità di caste sacerdotali.

Più grave fu il compito della critica razionalistica di fronte a quello che noi chiamiamo comunemente Cristianesimo, e che forse non è altro che una spaventosa degenerazione e perversione del puro Cristianesimo primitivo — di fronte cioé alla Chiesa Cattolica e al Protestantismo ortodosso. E' qui appunto che comincia il vero, grande conflitto tra la ragione e la fede, poichè soltanto col Cattolicismo si à una elaborazione dogmatica, che pretende ridurre i misteri della fede nei limiti di un ben costrutto sistema logico ; è qui che comincia il contrasto fra una pretesa scienza divina e la scienza umana, fra le verità

teologiche e le verità naturali. Le mitologie pagane, le quali avevano un carattere essenzialmente naturalistico, cadevano di per sè, spontaneamente, dinanzi ai sistemi dell' antico pensiero filosofico, che miravano a dare essenzialmente una filosofia della natura, e da cui quindi erano senz' altro escluse le ingenue credenze politeistiche. Il dualismo tra lo spirito e la natura, soggetta questa al principio di causalità, quello autonomo e libero, non era possibile nel pensiero antico. Ma col Cristianesimo la base della riflessione speculativa fu recisamente spostata dal mondo esterno al mondo interno, e posto lo spirito a centro di essa; onde non fu più la natura che causava il pensiero, ma il pensiero che causava la natura. Lo spirito, divelto dal mondo esterno, divenne libero arbitrio come assoluta indeterminatezza; il mondo fisico, divelto dallo spirito, divenne puro accidente; e la causalità naturale divenne creazione come assoluta efficienza di spirito creante, divenne monismo soprannaturale (Bovio). Con questa antitesi tra il mondo naturale e il mondo soprannaturale era aperta la via al più fiorente sviluppo della teologia e della dogmatica, poichè tutti i misteri della fede, tutti i dogmi più incomprensibili poterono essere imposti alla credulità umana come rivelazioni di un mondo sovrasensibile, e la legge naturale, destituita di qualsiasi necessità in quanto si considerava il mondo fisico come un mero accidente, fu subordinata al miracolo. Questo anzi divenne la regola, quella l'eccezione, essendo la natura sottoposta all'intervento continuo della volontà divina. Senza dubbio la costruzione dogmatica nella patristica e la illustrazione dei dogmi già costituiti nella scolastica furono principalmente promosse dalla scepsi, in cui era andato a finire il pensiero greco per la esagerazione e la unilateralità del principio naturalistico, e dal misticismo della filosofia giudaico-alessandrina e del neoplatonismo. Ma la teologia cristiana, ricorrendo esclusivamente

alla fede per sfuggire allo scetticismo, ed esagerando il principio spiritualistico, non faceva altro che preparare la via ad una nuova scepsi; e già i conflitti tra le varie dottrine teologiche, che accompagnano tutto il processo di sviluppo della dogmatica, conflitti tra Ariani e trinitari, tra la scuola di Alessandria e quella di Antiochia, tra Pelagiani e seguaci di Agostino, dovevano mostrare come fossero malsicure le basi su cui veniva ad erigersi il grandioso edificio della scolastica. Infatti, cessato il primo fervore della costruzione, doveva imporsi il problema dei rapporti tra la fede e la ragione, e la necessità di scegliere tra l' *intelligo ut credam* di Scoto Erigena o il *credo ut intelligam* di Anselmo. E bene fu affermato che il gran pregio della scolastica, il servigio che essa rese nella storia del pensiero, fu questo risultato negativo, avere provato e sentito l' indimostrabilità di ciò che doveva dimostrare, l' impossibilità di conciliare la prescienza e l' onnipotenza divina con l' arbitrio umano, la causalità infinita con l' individuazione delle cause finite. Nè a salvare il pensiero scolastico da questo naufragio valsero le tre vie che rimanevano aperte: la mistica come scetticismo parziale, l' eclettica di Tommaso d' Aquino, la critica come scetticismo universale. Invano aveva tentato Tommaso di evitare il ritorno della mistica al *credo quia absurdum* di Tertulliano, e di dimostrare la *postrema concordantia discordantium.* Doveva sopraggiungere Guglielmo Occam a riaffermare l' inconciliabilità dei discordanti, ragione a fede, non solo contrapponendo la ragione ai tre dogmi principali, chiariti intrinsecamente assurdi, ma dichiarando impossibile la dimostrazione dell' esistenza di Dio, sia dalla causa, perchè non c' è causa di Dio, sia dall' effetto, perchè non si può passare proporzionalmente dal finito all' infinito.

Ma il fatale naufragio delle assurde dottrine proclamate dalla teologia cattolica non valse a scuotere le solide basi della

organizzazione ecclesiastica del Cattolicismo Romano, la quale, con sommo danno dei supremi interessi della civiltà, della scienza e della libertà dei popoli, continuó imperterrita per la sua via, finchè in pieno secolo XIX il mondo attonito dovette assistere alla proclamazione di due nuovi dogmi, dove si rivelava il colmo della assurdità e dello spirito reazionario. L' 8 Dicembre 1854 la bolla *Ineffabilis Deus* annunciava il dogma della Immacolata Concezione ; e il 18 Luglio 1870 il Pontefice nella bolla *Pastor Aeternus* proclamava la sua infallibilità. Erano certo gli ultimi sforzi disperati di un naufrago che si sente affogare, le ultime contrazioni spasmodiche di un organismo già moribondo, e ormai in dissoluzione (1).

Intanto il Protestantismo si veniva svolgendo anch' esso nelle sue logiche conseguenze. Il principio del libero esame, in nome del quale la Riforma aveva abbattuto le basi della Chiesa Cattolica, distruggendo l' elemento tradizionale innestatosi sul Vangelo, doveva finire coll' applicarsi anche a quest'ultimo, e non solo a questo, ma a tutte le così dette Sacre Scritture. Scosso il principio d' autorità, qualunque specie d' autorità doveva cedere il posto alla ragione individuale, alla coscienza del credente, e lo spirito critico estendersi a tutte le tradizioni

(1) Questa nostra conclusione non cesserebbe — crediamo — di esser vera, anche se si potesse dimostrare il rifiorire del cattolicismo in qualche luogo. La Chiesa Cattolica è uno di quegli organismi, a cui si deve applicare l'*aut sint ut sunt, aut non sint* dei Gesuiti ; e tutte le forze, ora così attive, (rappresentate dal così detto modernismo, o neo-cattolicismo, e dall' audace critica storica di alcuni teologi, come il Loisy) le quali tendono a rinnovare gl' insegnamenti della Chiesa e a metterli d' accordo con la civiltà moderna e con i risultati dell' indagine scientifica, in realtà cooperano per la caduta definitiva di tutto l' edificio dogmatico, perchè tra questo e la scienza vi é un dissidio insanabile. Trasformandosi, il Cattolicismo potrebbe rimanere di nome, ma di fatto sarebbe inevitabilmente morto. Ciò non esclude ch'esso possa durare ancora per molto tempo, poichè il processo di dissoluzione di un organismo così colossale è necessariamente lungo.

cristiane o giudaiche. E' noto quanta parte ebbe il deismo inglese, originato da Herbert di Cherbury, in questa critica razionalistica. Esso ammise in contrapposto alla religione rivelata una religione razionale o naturale, che implica la credenza in Dio, e che rappresenta la norma per giudicare il valore di tutte le religioni positive, anche del Cristianesimo, nel quale molti errori si sono insinuati durante la sua evoluzione storica. Ma la critica più poderosa venne dalla scuola di Tubinga, la quale esaminò e vide acutamente quanta parte delle dottrine greche e delle giudaiche entra nella patristica e nella scolastica; studiò le attinenze e le differenze tra questi periodi del pensiero cristiano, tra questi e il pensiero precedente; penetrò nella mente dei padri e dei dottori; e nella dogmatica scoperse una naturale costruzione storica, che nulla à che fare col puro pensiero cristiano. Quanto all' Antico Testamento, è ormai dimostrato che la Genesi è una narrazione basata su leggende, che l' Esodo non è storicamente vero, che tutto il Pentateuco non è opera di Mosè, e include si straordinarie contradizioni e impossibilità da dovergli togliere ogni credenza. Non solo i libri stessi contengono prove evidenti di essere l' opera di due autori affatto distinti e indipendenti l' uno da l' altro, chiamati rispettivamente Eloistico e Jehovistico; non solo la così detta legislazione Mosaica si divide in tre codici distinti tra loro, scritti in epoche separate da lunghi intervalli di tempo, e segnanti fasi diverse di civiltà; ma molte delle leggende contenute in tali libri non ànno nè pure il pregio della originalità, perchè derivano da sorgenti Assire. Così la creazione del cielo e della terra, il giardino di Eden, la formazione dell' uomo dal fango e della donna da una delle sue costole, la tentazione del serpente, il diluvio e l' arca, la torre di Babele, la confusione delle lingue, sono tutte leggende di origine Assira. Dov' è dunque l' ispirazione sovrannaturale, l' origine divina

di questi libri? L'averli imposti per venti secoli alla credulità del mondo civile è la più grande colpa della razza giudaica; e quella credulità persistente rimarrà uno dei fatti più strani della storia umana.

Quanto al Nuovo Testamento, osserveremo solo come per la parte più radicale dei Protestanti, gli Unitari, l'umanità di Gesù sia stabilita non meno solidamente della legge di gravitazione; e quindi con la sua discendenza divina cadono anche tutti i miracoli e tutte le leggende sviluppatesi intorno al suo nome. Per l'unitario l'affermazione che Gesù era Dio è ininteligibile; e la leggenda della sua nascita à lo stesso valore di quelle svoltesi intorno a Platone, i cui discepoli Egizi erano fermamente convinti che la madre sua, una pura vergine, avesse concepito per l'influenza di Apollo; o intorno ad Alessandro, il cui padre sarebbe stato Giove Ammone, che sotto forma di serpente avrebbe sedotto Olimpia sua madre; o intorno a Romolo, nato dall'incontro accidentale del dio Marte con la vergine Rea Silvia. Come la nascita miracolosa di Gesù non è altro che una leggenda poetica, simile ad altre leggende di concezioni immacolate e di discendenze divine che comunemente si formavano intorno ai grandi uomini, così non si possono ammettere i miracoli come violazioni o sospensioni delle leggi naturali, nè l'adempimento delle predizioni Messianiche dell'Antico Testamento, nè la risurrezione corporea di Gesù. Questa leggenda del sepolcro sorse più tardi, probabilmente per una erronea interpretazione di un passo ne gli Atti degli Apostoli. La dottrina della redenzione mediante il sangue di Cristo è dichiarata « odiosa e immorale », poichè l'amore di Dio per noi non è cosa da acquistarsi col sacrificio dell'innocente. Il credere che il sangue di Gesù possa renderci Dio propizio e liberarci dai nostri peccati, è una forma di « materialismo immorale e irrazionale », il quale deriva forse da

certe costumanze primitive, per cui si soleva scannare un uomo allo scopo di assicurare i raccolti della terra ed evitare la carestia. Si credeva che lo spirito universale della vegetazione, donde alberi e piante derivano la loro vita, s' incarnasse talora in un uomo, dalla cui vitalità doveva dipendere la loro. Di qui la necessità di sacrificarlo mentr' era nel suo pieno vigore, lasciando che altri più giovane di lui prendesse il suo posto. Vi è qui, come nella dottrina cristiana della redenzione per la morte di Cristo, una strana identificazione del Dio con la vittima: identificazione che si osserva pure in certi sacrifici totemistici, nei quali si deve forse vedere la prima origine del sacramento dell' eucarestia. Ma qualunque sia il valore di queste spiegazioni, è esplicitamente ammesso dalla critica più recente, rappresentata fra gli altri dall' Harnack, che la deificazione di Gesù non à alcun fondamento nella Scrittura o nei fatti, ma sorse per associazione con la filosofia Alessandrina del Logos: essa non costituiva una parte originaria del Cristianesimo, ma fu il frutto di una lenta formazione iniziata nel secondo secolo. Il Logos rappresentava una potenza creatrice o persona intermedia tra l' Onnipotente e l' Universo; e « la identificazione di esso con Cristo — dice l' Harnack — fu il fattore determinante nella fusione della filosofia Greca con la tradizione apostolica, e indusse i Greci più colti ad accettare quest' ultima. I più tra noi considerano questa identificazione come inammissibile, poichè il modo in cui concepiamo il mondo e la morale non accenna affatto all' esistenza di qualsiasi logos! » Il quarto evangelo, la cui cristologia è così radicalmente diversa da quella dei Sinottici, sarebbe stato scritto (non dall' Apostolo Giovanni) sul principio del secondo secolo, appunto per compiere la identificazione di Gesù col Logos; e per ciò in esso la figura di Gesù ci appare non più nella sua purezza, ma avvolta e contorta dalle nebbie del misticismo Greco.

La dimostrazione del carattere puramente umano di Gesù è l' ultima conseguenza della stessa evoluzione logica del pensiero protestante, il quale dalle sue indagini storiche, dalle sue profonde analisi critiche, da' suoi studi comparativi fu necessariamente condotto a considerare Gesù come un figlio del suo tempo e del suo popolo, come un uomo ideale certamente, ma pur sempre un uomo che vive, che pensa, che agisce, che sente la sua insufficienza, che è consapevole della sua dipendenza da una forza superiore, come tutti gli altri uomini. Ma è notevole sopra tutto che questo nuovo Cristianesimo, il quale a gli spiriti superficiali sembrerà una negazione della religione cristiana, è animato invece da uno spirito profondamente religioso, e rappresenta forse non altro che un ritorno alle pure sorgenti della fede cristiana primitiva, all' essenza di quel cristianesimo, di cui il cristianesimo comune — strano miscuglio di elementi pagani, greci, giudaici, di cieche superstizioni e di dogmi assurdi — non è che una degenerazione e corruzione, e quasi l' antitesi. Ben dice l' Emerson : nel mondo antico ogni Stoico era uno Stoico ; ma nella Cristianità dov' è il Cristiano? — E come potrebb' essere altrimenti, se la religione comunemente detta cristiana offre un enorme contrasto col vero cristianesimo, la cui essenza era tutta nello spirito, nella rigenerazione del carattere individuale, nell' elevamento della vita dell' uomo? Invece nella elaborazione teologica del Cristianesimo la lettera finì coll' uccidere lo spirito, la forma esterna prevalse sulla interna rigenerazione, il dovere assunse carattere tutto esteriore materializzandosi , l' obbedienza al dogma fu criterio supremo della religiosità degl' individui, l'elevamento della vita morale o fu dimenticata o divenne negazione della vita umana e dei doveri sociali, corrompendosi in un abietto ascetismo. E quindi è naturale che non potesse avvenire quella rigenerazione dell' uomo, che pure fu lo scopo supremo

della predicazione di Gesù. Se non che si dirà: pur ammettendo tutto ciò, pur riconoscendo la necessità di un ritorno al Cristianesimo primitivo, come è più possibile parlare di religione cristiana, quando si voglia negare la deità di Gesù? Se togliamo ogni e qualunque dogma e sacramento, non ridurremo la religione a una semplice morale? — A tali questioni, che rivelano soltanto la superficialità del sentimento religioso di chi le mette avanti, l' Unitario potrebbe facilmente rispondere. La religione infatti non à bisogno di una rivelazione soprannaturale miracolosa, ma implica semplicemente una data concezione metafisica del mondo: ora questa non manca nel nuovo Cristianesimo. L' Unitario vede ovunque un collegamento immediato dell' umano e del divino; per lui la vita divina è ovunque presente nella natura umana; attraverso l' intera evoluzione dell' umanità egli trova una continua rivelazione del vero e incarnazione del divino. L' uomo è un essere spirituale, il risultato della più alta forza creatrice della natura; e Dio è immanente in tutte le anime. Noi siamo qui dunque in presenza di una vera religione, e di una religione che si può ben dire cristiana, perchè Gesù, se bene sia un uomo, rappresenta la più alta rivelazione della capacità divina della natura umana.

VI.

Anche se il razionalismo dovrà rivolgere la sua critica inesorabile contro quest' ultima manifestazione della fede religiosa, il fatto stesso dell' esistenza di una religione la quale pretende di essere « perfettamente razionale », di non riconoscere altre autorità che la coscienza e la ragione in materia di fede, e quindi di non affidarsi mai ciecamente al sentimento religioso, ma di sottoporlo in ogni caso al libero esame della

ragione, — questo stesso fatto deve far sorgere naturalmente dei gravi dubbi sulla validità della definizione del razionalismo come « l' applicazione distruttiva della ragione alla credenza religiosa »: definizione la quale implica evidentemente come presupposto un dissidio insanabile, fondamentale tra la ragione e la fede. E si può già *a priori* recisamente affermare che il carattere dogmatico di tale definizione è inconciliabile col carattere essenzialmente critico del razionalismo applicato alla religione. Non è lecito, secondo gli stessi principii critici di questo razionalismo, escludere aprioristicamente, dogmaticamente la possibilità di una fede che non contrasti con la ragione. Il razionalismo, secondo il Benn, non implica altro che la « confidenza nella validità della pura ragione » (Volume I, p. 6). Ma questa confidenza non deve forse avere dei limiti? Il negar questi limiti vorrebbe dire considerare la ragione come l'assoluto. E siccome la ragione è essenzialmente relativa, nel senso che essa è pienamente capace di conoscere i rapporti tra le cose, ma non le cose stesse nella loro essenza, nella loro origine prima, nel loro fine ultimo, non sorge forse inevitabilmente la necessità di analizzare il valore, le funzioni, le condizioni della nostra attività razionale? E l' analisi psicologica non à dimostrato il carattere essenzialmente relativo della nostra conoscenza, come tutta la storia della filosofia attesta l' impossibilità di risolvere con la ragione il problema metafisico dell' Universo? Anche se eliminiamo la distinzione tra il fenomeno e il noumeno (distinzione la quale in vero ci è imposta ineluttabilmente dal fatto che il contenuto della nostra coscienza deriva dalle sensazioni, dipendenti da una data costituzione organica, e quindi à un valore puramente relativo al pari di queste), anche se ammettiamo che il mondo è quale ci appare, il mondo sarà sempre quello che ci appare in un dato momento del tempo, in un dato punto dello

spazio. Il tempo certo non è un principio di cambiamento, e l' infinito non è altro che un ritmo del finito ; ma il tempo e lo spazio son le forme, attraverso le quali ci si manifesta l' incessante evoluzione cosmica, che trasforma senza posa tutti i fenomeni. E potrà mai il pensiero abbracciare tutte le manifestazioni possibili di quella forza, che affatica ogni cosa verso forme sempre nuove ed eterogenee, e a cui quindi noi non possiamo porre alcun limite nel tempo e nello spazio, perchè la sua potenzialità è infinita? Sia che si debbano ammettere una origine prima ed un fine ultimo, o sia che questa ipotesi si debba escludere, perchè il mondo esiste ab eterno e in eterno durerà, la ragione è egualmente incapace di afferrare l' infinita potenzialità della forza che produce l'evoluzione cosmica. E che cosa è questa forza che muove l' Universo? E' forse una forza meccanica, o una forza organica, o una forza psichica? Ognuna di queste ipotesi è inconcepibile, perchè quelle forze sono affatto eterogenee tra loro, e nessuno sforzo dell' intelligenza ci può permettere di ricavare l' una dall' altra. La materia e il moto non ci danno la vita e la coscienza ; la reazione biologica è fondamentalmente diversa dalla reazione meccanica ; e la reazione psichica ci mette in un altro mondo, che le leggi fisiche e biologiche non riescono in alcun modo a spiegare. E se bene noi possiamo rintracciare gradualmente l' evoluzione dal mondo inorganico all' organico, dal mondo biologico alla vita cosciente, dalla sensazione primitiva alla coscienza della propria personalità, non per questo siamo in alcun modo più vicini ad una soluzione del problema metafisico dell' Universo e della nostra esistenza. L' evoluzione è semplicemente una forma secondo la quale si svolgono le cose ; ci spiega il *come,* non il *perchè* supremo dei fenomeni ; segue le successive manifestazioni della forza cosmica, ma che cosa sia questa forza, essa non dice, nè può dire : essa conduce

soltanto ad affermare che tale forza non può essere nè meccanica, nè biologica, nè psichica, ma una forza che trascende la nostra conoscenza, e che forse di tanto è superiore alla nostra personalità, di quanto noi ci allontaniamo dalla materia inerte.

Questa è la sola conclusione a cui può pervenire la ragione, sia ch' essa voglia affrontare il problema cosmologico, o il problema psicologico; ed è qui che s' apre un libero campo alla fede dell' anima anelante verso l' infinito e l' eterno. Come distruggere con la critica della ragione la credenza in una forza superiore, che tende verso il Bene? Se la coscienza morale è l'ultima e più alta manifestazione dell'evoluzione umana e del processo cosmico, non è forse possibile che il Bene sia il fine non solo della nostra esistenza, ma quello verso cui tendono tutte le cose? Il razionalista — dice il Benn — può seguire qualsiasi teoria dell' Universo, che gli sembra potersi accordare con la ragione, o astenersi da qualsiasi speculazione in proposito: il suo metodo lo obbliga soltanto a credere che « c'è una realtá assoluta universale esistente indipendentemente dalla nostra coscienza individuale, nella quale i fatti accadono secondo un ordine fisso del tutto coerente in sè stesso, e sottratto all' influenza delle nostre idee e dei nostri desiderii, se non in quanto vi entrano come antecedenti determinanti (Volume I, p. 12). Ma come può esser legittimo vietare alla fede di penetrare in questa realtá assoluta, la quale si sottrae, per confessione dello stesso razionalismo, alla conoscenza razionale? La ragione forse, non l' anima può acquetarsi in una soluzione puramente negativa. E che valore può avere un razionalismo che può accordarsi con qualsiasi teoria dell' universo? Secondo il Benn il razionalismo si deve distinguere dal materialismo, da quella teoria cioé la quale considera la natura delle cose come costituita da una sostanza senza causa, senza scopo, originariamente senza coscienza, e soggetta solo alle leggi mec-

caniche dell'attrazione e della ripulsione ; ma poi egli aggiunge che il razionalista può anche essere materialista. Insomma qualunque concezione filosofica può chiamarsi razionalismo, purchè essa presupponga l' esercizio della ragione. Ma non è in ciò implicitamente affermato che la ragione non è l'assoluto, e non può quindi dare una spiegazione universalmente valida dell'universo e della nostra esistenza? Il razionalismo non può andare più in là dell' idea di un ordine costante, secondo il quale accadono universalmente i fatti ; o in altre parole, della legge di causalità. E pur ammettendo che quest'ordine e questa legge abbiano un valore assoluto, come certo si deve razionalmente ammettere, noi non dobbiamo illuderci di aver spiegato con ciò l' Universo : la legge è un rapporto, un ordine è un complesso di rapporti, ma la sostanza delle cose, tra cui quei rapporti si avverano, rimane non meno inesplicata di prima. La causalità inoltre assume un valore diverso nel mondo fisico e nel mondo morale, nei fenomeni della materia e nei fenomeni dello spirito ; e sorge quindi la questione : quell' ordine costante, che governa universalmente la statica e la dinamica dell' universo, è esso essenzialmente fisico o essenzialmente morale, è un ordine meccanico o un ordine ideale, o piuttosto non è esso qualche cosa che trascende infinitamente tanto il mondo dallo spirito quanto il mondo della materia? Il positivista ama caratterizzare quest' ordine col nome di naturale ; tutte le cose e tutte le idee non sarebbero altro che formazioni naturali, e Natura l' universalità dei fenomeni. Ma anche qui si può osservare che una denominazione non è una spiegazione. L' appellativo di naturale, applicato ad ogni forma di accadere, sta semplicemente a significare che tutto accade per via di cause e di effetti, che ogni conseguente è determinato dal suo antecedente. Ma che cosa è la Natura nella sua totalità? Noi non conosciamo altro che manifestazioni varie, e spesso affatto ete-

rogenee tra loro, del mondo naturale; conosciamo una natura inorganica e una natura organica, una natura fisica e una natura psichica, una natura materiale e una natura morale; ma dov'è il concetto che riesce a unificare tutte queste svariate manifestazioni della Natura? E in fine, non ammette forse lo stesso positivismo che la ricchezza e la fecondità del fatto naturale sono inesauribili, e che quindi le dottrine scientifiche e filosofiche non sono mai pienamente adeguate al fatto, ma essenzialmente riformabili e provvisorie? Non è questa la più chiara, la più evidente affermazione che alla ragione umana non è dato penetrare nel fondo ultimo delle cose? Ed è da notare che il non voler riconoscere questa limitazione intrinseca della ragione non solo conduce ad una negazione dogmatica della fede, ma finisce anche col togliere logicamente ogni base solida alla scienza: volendo estendere l'impero della ragione là dove essa non può assolutamente arrivare, e dove essa si rivela necessariamente insufficiente, le si toglie ogni validità anche entro quei limiti nei quali è possibile raggiungere la certezza razionale, e si dichiarano riformabili e provvisorie anche quelle dottrine, che possono ben pretendere ad una completa validità obiettiva. Così si proclama la contingenza di quelle leggi fisiche, le quali non di meno sono qualche cosa di assolutamente necessario, in quanto non rappresentano altro che il modo di essere e di agire di un dato ordine di fenomeni, di guisa che il negarle equivarrebbe a negare i fenomeni stessi.

Come si vede, dal positivismo metafisico e dall'assoluto razionalismo al puro empirismo e al contingentismo assoluto non v'è che un passo. Per evitare una siffatta conseguenza v'è un unico mezzo: riconoscere i limiti della ragione e la legittimità della fede nel campo che trascende la nostra attività razionale. Anche senza affermare dogmaticamente l'esistenza dell'Inconoscibile, dobbiamo recisamente dire che la

ragione umana, così com' è costituita, è incapace di adeguare quell' assoluta realtà, che tuttavia essa ci costringe ad ammettere, e che forse rivela qualche cosa di sè alle anime anelanti verso un mondo migliore, verso una qualche spiegazione del mistero della vita e della coscienza. La ragione stessa ci conduce dunque verso la fede; e mentre essa può e deve escludere quelle credenze religiose, che e per la loro origine e per il loro contenuto sono in evidente contradizione con le leggi stabilite dalla scienza positiva e con i metodi critici da questa seguiti, e non danno per ciò alcuna garanzia della loro validità, della loro corrispondenza con realtà obiettive; allo stesso tempo il fatto che il campo di queste realtà è inesauribile trae inevitabilmente ad affermare che la fede è giustificata, anzi necessaria, in quanto essa non contraddice a quelle leggi, e in quanto sodisfa le più profonde esigenze e le più alte aspirazioni dello spirito umano. Ben dice il Benn che la fede è una nozione complessa e variabile; ma appunto a causa di questa complessità e variabilità egli, nonostante la sua mirabile e profonda analisi, non è riuscito a vedere che all' infuori degli elementi relativi ed effimeri che costituiscono il sentimento religioso, quali sarebbero l' autorità, il misticismo, la scepsi, l' ofelismo, v' è anche un elemento indistruttibile, cioè la ragione. E' questo il vero principio costitutivo di una fede la quale non può più temere gli assalti della scienza e del razionalismo, perchè essa si fonda sullo stesso principio che è pure alla base delle verità scientifiche e razionali, perchè essa non menoma nè distrugge, ma integra e completa queste verità, perchè in fine essa sola sodisfa quelle esigenze e quelle aspirazioni, che la scienza ed il razionalismo lasciano insodisfatte.

GUGLIELMO SALVADORI.